



Waji:

«rezo» chamanístico sikuani

WILLIAM TORRES C.

Abstract: Sikuani shamans of the Orinoco savannahs in eastern Colombia use the hallucinogens yopo (*Anadenanthera peregrina*) and the root of juipa (*capi*, *Banisteriopsis caapi*), the plant that in the Colombian forests is taken in liquid form as *yagé*. Instructed by a Sikuani shaman, the anthropologist writes down, in the terms of indian thinking, the origin of the first beings (men-animal) and of the first shamans; he describes the shaman's initiation in the use of enteogens and his acquisition of shamanistic powers, and points out the difference between the knowledge and the act-knowledge, **poiein** (-poiesis), contained in the words of *waji*, the «inchantments» that produce shamanistic effects.

En abril de 1993 empecé una relación de amistad con los Sikuani del Resguardo Wakoyo, en las inmediaciones de Puerto Gaitán (Departamento del Meta), ubicado en las llanuras de la orinoquia colombiana, sobre las sabanas inmediatas a la confluencia de los ríos Manacacías y Meta.

Desde el año 91, había iniciado una investigación respecto al chamanizar practicado con la liana del *yagé* (*Banisteriopsis caapi*), orientado por los taitas Martín Agreda, Camentsá del Valle de Sibundoy (Departamento del Putumayo) y Francisco Piaguaje, Siona de la comunidad de Buena Vista (alto río Putumayo). En la indagación bibliográfica relacionada con esta planta enteógena, encontré que además de su uso como brebaje, producto de la cocción con las hojas de *Diplopterys cabrerana* —conocida como *chagropanga*, en lengua Inga (Quichua) y como *okó ikó* en lengua Siona (Tukano Occidental)— práctica diseminada entre diferentes culturas de la Amazonia y las regiones selváticas del Pacífico, existían referencias al uso chamanístico de una planta designada con el nombre de *capi* en las llanuras orientales de la Orinoquia. Las referencias bibliográficas no determinaban con precisión la clasificación botánica de esta planta, pero su designación como *capi* me permitió suponer que podría tratarse de *Banisteriopsis caapi*, puesto que *capi* o *caapi*, procedente del nombre ritual *Gahpi mahsan* —*mahsan*: «ser-niño», *Gahpi*: «yagé», en lengua Desana (Tukano Oriental)— es el nombre que los Desana le asignan al *yagé*. En la extensa bibliografía

andeja para consumir yopo,
ieza arqueológica en metal de la
ultura Muisca M.O. 6784

es el nombre que los Desana le asignan al yagé. En la extensa bibliografía relacionada con los Sikuaní, sólo se menciona que ellos utilizan el yopo y el capi como plantas chamanísticas pero no existe ningún estudio sistemático dedicado a ellas. La hipótesis se confirmó al consultar el **Diccionario Sikuaní-Español** de Francisco Queixalos, en el que aparece la palabra *kapinae* — *kapi*: capi; *nae* «planta leñosa de tronco blando por fuera y duro por dentro (árbol, arbusto, etc.)» — identificada como *Banisteriopsis caapi*.

Al comentar esta información bibliográfica relacionada con el uso del yagé en los Llanos Orientales, taita Martín Agreda me sugirió la posibilidad de indagar respecto al uso que en los Llanos dan a esta planta. Entré en contacto con un antropólogo, quien por esa época trabajaba como asesor del proyecto etnoeducativo de UNUMA, la organización indígena Sikuaní que tiene su sede en Puerto Gaitán. Acordamos encontrarnos en ese puerto sobre el río Manacías, en un puente del mes de abril del 93. El ofrecía presentarme con los chamanes «sorbedores de yopo» del resguardo Wayoko. Al llegar a la cita pactada, me encontré con la sorpresa que el citado antropólogo se había ido de puente para Cali. Sin conocer a nadie en Puerto Gaitán, me dirigí a las instalaciones de UNUMA. Allí estaban reunidos algunos Sikuaní a quienes comenté el motivo de mi viaje. Al escuchar, una joven sikuaní me llamó aparte. Me animó a no preocuparme, diciendo que su padre era «sorbedor de yopo», chamán y capitán de su comunidad, la comunidad Sikuaní de Walabó. Me indicó que más tarde iría para su comunidad, que nos podíamos quedar en su casa y que me presentaría a su papá para que conversara con él.

Con el tiempo, adquirí con esta joven una relación de compadrazgo al «ponerle la agüita» a dos de sus hijos. Gracias a este gesto de amabilidad y hospitalidad de Ubaldino Yepes, conocí a su padre don Rafael Vicente Yepes Kasulú, chamán y capitán de la Comunidad Walabó I, quien me inició en el conocimiento y uso del yopo y del capi. Posteriormente conocí a sus hijos Aladino Yepes y Vicente Gaitán, aprendices de chamán, y al maestro de ellos tres, don José Antonio Kasulú, hermano de don Rafael. Don José Antonio Kasulú vive en la Comunidad de Chaparralito y es el principal chamán del Resguardo Wayoco¹.

Al explicarle a don Rafael el motivo de mi visita, se interesó mucho en que la investigación que adelantaba respecto al yagé fuese un proceso de aprendizaje orientado por los abuelos indígenas, puesto que ellos estaban cansados de los antropólogos que los tomaban como objetos de estudio. Fue enfático en señalar que respecto al yopo y el capi se puede aprender al experimentar el uso ritual de estas plantas y que sólo usándolas bajo la orientación de los chamanes podría investigar y saber de ellas. Me señaló el frondoso árbol de yopo, que sombrea casi todo el patio de su rancho, y me dio a sorber yopo, mientras conversaba de sus diferentes viajes por las selvas del Vaupés donde conoció el uso que le comentaba del yagé. No lo había probado en esa forma líquida, porque a él le bastaba con mascar la raíz asada del capi: sacó del bolsillo de la camisa unas astillas de raíz asada de capi, dándomelas a mascar. Indicó que en su costumbre Sikuaní, primero se

1 El resguardo Sikuaní de Wakoyo está conformado por las comunidades de Chaparralito, Walabó I, Korosito, Walabó II y Yopalito.

2 Al ser aceptado por los ancianos Sikuani, presenté a la Universidad Distrital Francisco José de Caldas con la cual estoy vinculado en calidad de profesor-investigador—el proyecto de investigación titulado: *El «rezo» chamanístico Sikuani*, el cual fue institucionalizado por el Consejo de la Facultad de Ciencias y Educación mediante el Acta 06 del 24 de marzo de 1994. Esta investigación se adelanta actualmente, teniendo como preceptor y maestro a don José Antonio Kasulú. El texto que se presenta es el primer acercamiento a este tema. Inicialmente fue presentado de forma parcial en el desarrollo de las asignaturas Lingüística Antropológica Colombiana I y II, y del Seminario Lengua y Cultura Sikuani, del Departamento de Lingüística y Literatura de la Universidad Distrital; posteriormente fue presentado como conferencias en el Instituto Colombiano de Antropología (Bogotá, septiembre 13 de 1995) y en el Área Cultural del Banco de la República con sede en Pasto (oct. de 1995).

3 Deleuze-Guattari. **Mil Mesetas**. Introducción: Rízmoma, p. 25. Valencia: Pre-Textos, 1994.

4 Francisco Queixalós. "Entre duendes, blancos y perros. Aproximación lingüística a la identidad sikuani". Lingüística, Ecología, Selvas tropicales, p.63-80. **Memorias del V Congreso Nacional de Antropología**. Villa de Leyva: Ican-ICFES, 1989.

5 Ibid.

masca abundante capi y luego se sorbe el yopo, para tener una adecuada experiencia de las virtudes de estas plantas. Después me llevó a conocer sus plantas de capi. Efectivamente era *Banisteriopsis caapi*. Precisó que cuando el chamán está borracho de capi y yopo, procede a curar las enfermedades con los «rezos» que fueron enseñados por *Tsamani*.... Tiempo después fui aceptado como aprendiz por don José Antonio Kasulú. En reconocimiento a estos sabios Sikuani, mis maestros, escribo este texto². Tres aspectos y tres partes configuran el presente documento. El primero hace referencia a *lo Sikuani* del transcurso diferenciado que va de lo *animano* a lo *chamán* como modo de existencia y práctica de subjetivación. El segundo presenta la senda de iniciación chamanística en el uso de los enteógenos *dopa* (yopo, *Anadenanthera peregrina*), *juipa* (capi, *Banisteriopsis caapi*) y *puakari* (potencia chamanística). El tercero presenta el pliegue que se gesta de un saber narrativo (*liwaisi*) a un saber-hacer (*waji*, «rezo») como poiein (-poiesis) en el chamanizar Sikuani.

En su conjunto, este documento es una anexactitud puesto que no es una aproximación al saber Sikuani. Una aproximación a un saber implica necesariamente tomar una distancia interpretativa respecto a él mediante análisis semiológicos, tal como recomienda la antropología moderna. La anexactitud, como señalan Deleuze-Guattari, «no es de ningún modo una aproximación, al contrario, es el paso exacto de lo que se hace.... Siempre se necesitan expresiones anexactas para designar algo exactamente»³.

La escritura de este texto es escritura anexacta. No se hace referencia a *los Sikuani* como configuración étnica-cultural de invención de signos y símbolos de un imaginario colectivo que determinaría una posible identidad; a esta exactitud se inscribe la antropología moderna. Con *lo Sikuani*, como expresión anexacta, se quiere designar un devenir de un modo de existencia en el vitalismo de un chamanizar que se embriaga en los enteógenos para potenciar un saber-hacer que se despliega en los acontecimientos mitogónicos.

Lo Sikuani

Wilinai, los ancestros Sikuani en la época de la creación del mundo, tienen un modo de existencia *piasaüwi*. Su existencia es indiscernible entre lo animal y lo humano, no son ni lo uno ni lo otro, pero ya son lo uno y lo otro en potencia. En la existencia *piasaüwi* está presente la fuerza y la energía vital. La raíz léxica de este concepto Sikuani, *[a]saü* indica «lo que tiene vitalidad, fuerza, energía», en el origen, como lo señala su prefijo *pi* (*pi-*, abreviación del adjetivo *piji*: relacionado con el origen), y en pluralidad de existencia (el sufijo *-wi*, señala «plural animado») ⁴. Todas las existencias de la época de la *piasaüwi* creación del mundo que no sean ni plantas, ni tierra, ni piedra, ni agua (ríos, caños, lagunas), los *wilinai* en su existencia *piasaüwi* pueden designarse como *animanos* —de acuerdo con una acertada traducción de Francisco Queixalós⁵—, existencia ancestral indiferenciada «animal-humano» en un continuum que se puede nombrar



Figura 2. Dopanae. Arbol de yopo, *Anadenanthera peregrina*. (Foto William Torres).

animal y tener aspecto animal con actuar humano. Rasgo común a los conceptos relacionados con las existencias en las épocas primigenias, en diferentes culturas amerindias.

Todos los *piasaüwi* están dotados de un *yatji*, imagen de la presencia *animano* en la que está adscrita su particular *(a)sau*. *Yatji* es aquello que permite evocar el nombre particular del animano. Entre los *piasaüwi* se destacan los *peyapütaewi*, por ser los más sabios entre ellos. Se diferencian de los otros por sus formas de pensar, actuar, caminar y dormir; saben descifrar y practicar el ensoñar. Los *Tsamanimonae* conforman el principal y más notable grupo de hermanos entre los *peyapütaewi*. Los *Tsamanimonae*⁶ son un grupo de cinco hermanos, tres masculinos: *Tsamani*, *Kajuyali* y *Liwinei*, y

6 La palabra *monae* señala agrupaciones familiares y clases de animanos y animales: *Kakuenawimonae* («gaviotas chamánicas celestes»), *eutewimonae* («familia de los jaguares»).



Figura 3. Don José Antonio Kasulú y la abuelita Gabriela acompañados por una de su bisnietas. (Foto William Torres).

dos femeninos: *Kawineduawa* y *Jumeneduawa*. Ellos son los principales demiurgos, quienes con sus actos en la época mitogónica potencian a los *piasaüwi* para que vivan un devenir *jiwi* («humano»).

Tsamani, el mayor de los *Tsamanimonae* y quien le da el nombre a esta familia, es el *pematakaponaeñü*⁷ («el mayor de adelante», «el que lleva la cabeza», «el que sabe y dirige por dónde caminar») de todos los *piasaüwi*, para lo cual es necesario que sea *penajorobinü* (= *penajoronü*, «chamán»), y para ello, ser *dopatubinü* («sorbedor de *dopa*, *yopo*»). *Tsamani*, el chamán ancestral, es quien orienta todos los actos mitogónicos para potenciar el acontecimiento *jiwine* «ja»⁸, y llegar a existir como *jiwi Sikuani* diferenciándose de lo *piasaüwi*. No todos los *piasaüwi* devienen *jiwi*, algunos de ellos devienen «animal»⁹. Cuando los *Tsamanimonae* decidieron abandonar la tierra para ascender a lo Celeste y poblarlo de constelaciones, danzaron embriagados de *juipa* y *dopa* durante doce años consecutivos sin consumir otro alimento que estos enteógenos.

7 *Pematakaponaeñü*: *mata*- raíz nominal, «cabeza», *-ponae-*: raíz verbal, ir».

8 *Jiwineja*: (*jiwi*: «humano»; *neja*: «siendoe-se», «hacerse», «devenir») «devenir-humano».

9 En lengua Sikuani no existe un vocablo genérico para «animal».

En la tierra se había trazado el diseño de la Muerte, y ellos, inmortales chamanes ancestrales, debían ascender a poblar un espacio eterno.

Ya habían sucedido todos los acontecimientos primordiales en los cuales se gestó la cultura y el *socius*. En el transcurso de los doce años de danza enteógena permanente, enunciaron los *Waji*, cantos-conjurios del saber chamanístico. Al terminar la danza, obtuvieron el poder de la levedad corporal.

Para ascender a lo Celeste era necesario hacer una vía, una línea de flechas que uniera lo celeste con lo terrestre. Cada uno de los hermanos intentó en vano clavar una flecha en el fondo celeste. *Jumeneduawa*, la hermana menor, aún niña, solicitó a sus hermanos le dejaran probar a lanzar la puya: «Si no hemos podido nosotros, diestros en el arco y la flecha, imenos tú, Niña!». Ante su insistencia, le permitieron lanzar, con el ánimo de divertirse. *Jumeneduawa* tensó el arco, la puya ascendió derechito y se clavó en lo alto. Al instante le llegó la menstruación. Los hermanos *Tsamanimonae* procedieron a clavar una flecha tras otra en el asta de la primera. Formaron una gran línea, vector que unió la Tierra con el Cielo. Mascaron de nuevo *juipa*, sorbieron *dopa* y soplaron su cuerpo para devenir comején (*upitsili*, *Nasutitermes* sp.). En cuerpo-comején ascendieron por las veredas de las flechas. Algunos *piasaüwi* quisieron ascender también por esta escalera de flechas. Pero sólo debían ascender los *Tsamanimonae*. La escalera se rompió y estos *piasaüwi*, al caer, quedaron hechos «animales». Los *piasaüwi* que no intentaron subir por la línea de flechas, en ese instante devinieron *jiwi*: *jiwi-Sikuani* e *itsa Sikuani wiria* («otras clases de Sikuani»: piapoco, sálva, piaroa, cuiva...).

Los «animales» adquirieron *ainawi*, una potencia anómala, una fuerza inmaterial: el poder maléfico que puede enfermar y matar a un *jiwi* chupándole la energía vital (*asaü*), si éste al cazar, pescar y consumir una especie animal no realiza los rituales y *waji* («rezos») que contrarresten la acción del *ainawi*¹⁰. Al poco tiempo los *jiwi* encontraron a los *dajubi* («animales domésticos»). Estos animales no tienen *ainawi*, por lo cual pueden ser consumidos sin ninguna precaución.

Tiempo después, en una reunión de todos los *jiwi*, convocada por *Furnamilani*, otro chamán demiurgo, les ofreció fumar una especie de cigarro. Algunos *jiwi* se dieron cuenta que lo ofrecido a fumar no era *tsema* («tabaco») sino un gusano blanco con apariencia de cigarro, y lo rechazaron. Otros no diferenciaron la apariencia y lo fumaron. Al colocarlo en la boca y aspirar, empezaron a hablar en otro idioma, el castellano, y devinieron en *wowai* («gente blanca») y adquirieron *ainawi*. Ante la presencia de *wowai*, los *jiwi* deben tomar precauciones similares a las asumidas con los animales silvestres, protecciones y conjuros (*waji*) para que el *ainawi* de *wowai* no los enferme y mate.

10 Los montes, ríos, arroyos, lagunas y cascadas también tienen *ainawi*, al ir a ellos debe guardarse las mismas precauciones.

Dopa, Juipa, Puakari

En el mundo conceptual Sikuani existe una diferenciación chamanística en relación al saber y al poder de actuar, manifestada como una práctica de subjetivación chamánica que gesta el acontecimiento de devenir-*Tsamani* (*Tsamanineja*).

Para devenir *penajorobinū* («chamán») es necesario asumir un modo de existencia que pasa por vivir como *dopatubinu* («sorbedor de yopo»), pero esto no es suficiente. Es necesario conocer las virtudes del capi y del yopo y su procedencia para actualizarlas en una práctica de subjetivación que potencie el acontecimiento *Tsamanineja*. El acontecimiento se gesta, en un fondo de inmanencia, como lo que acontece en *liwaisi* (-mitogónico)¹¹. La práctica de subjetivación pasa por potenciar el chamanizar en presente infinitivo, en la vivencia del chamán, los acontecimientos vividos en lo mitogónico-demiurgo propiciados por *Tsamani* y los chamanes ancestrales, para acceder al vitalismo en devenir-*Tsamani* (*Tsamanineja*)¹².

El chamán activa su vivir en un tiempo *aïôn*, en el que se esquivo siempre el presente para fluir en un pasado-futuro para gestar acontecimientos que tienen su fondo de inmanencia en lo mitogónico-demiurgo. Lo mitogónico-demiurgo se expresa y se hace actual en las narraciones mitogónicas (*liwaisi*). Al recordarlas, al escucharlas y al enunciarlas, el acontecimiento se hace presente y se actualiza en vivencia de un saber que potencia la existencia para gestar actos que ya son futuro.

En la época de los *Wilinai*, vivieron los *Yaniluanumonae*. Tenían una hija, quien se casó con *Yuwaisi* —sobrino de su padre—. *Yuwaisi* observó que *Yaniluanū*, su tío-suegro, tenía un comportamiento diferente a los demás *piasaüwi*. Era más despierto y activo, en sus ojos brillaba un destello diferente, en su mirar se notaba un ver diferente al de los demás, y en su nariz se veía siempre residuos de polvo carmelito y mucosidad del mismo color. Un día se decidió a preguntarle:

«¿Qué es lo que tienes en la nariz, suegro?».

«*Dopa*», le contestó *Yaniluanu*.

«¿Dame *dopa*!».

«No puedo darte. Eso está en la vagina de *Yaniluawa*, tu suegra. Ella es la dueña».

Yuwaisi siguió insistiendo en querer probar *dopa*. *Yaniluanū* se vió obligado a consultarle a *Yaniluawa*, sin prometerle nada a *Yuwaisi*. Ella se negó, diciendo que no era posible tener relaciones con su yerno. Fue tanta la insistencia de *Yuwaisi*, que la suegra aceptó, siempre y cuando el yerno sólo metiera la puntica, y agregó: «Si lo mete todo, se emborracha y pierde el control de sí mismo». *Yuwaisi* lo metió todo, se emborrachó y perdió el control de sí mismo. Se sorbió todo el yopo que estaba en la vagina de la suegra. En la intensa borrachera, su cuerpo devino *jitijitiwabo* («gavilán pri-

11 *Liwaisi* hace referencia a mitos, cuentos, historias, leyendas, cosas que ocurren en el pasado y el presente, incluso a chismes.

12 En Sikuani, además de las palabras *penajorobinū*, y *dopatubinu* a los chamanes se les dice también *Tsamani*.

mito», *Falco spaverius*) y experimentó el volar. La borrachera era demasiado intensa por sorber todo el yopo, que le obligaba a bajar a tierra a vomitar y cagar. Volaba y bajaba a vomitar y cagar. De cada sitio en la Tierra en que vomitó y cagó brotó un *dopanae* («árbol de yopo», *Anadenanthera peregrina*), de cuyos frutos se extrae el *dopabeno* («polvo de yopo») con el que los futuros-*jiwi* empezaron a aprender a chamanizar.

Tiempo después escasearon los alimentos. Los *piasaüwi* recorrían el espacio buscando recolectar alimentos sin encontrar nada. Mientras todos se afanaban en buscar alimento día a día, *Kutsikutsi* («mico nocturno», *Potas flavus*) se quedaba en el campamento durmiendo y sólo lo abandonaba en la noche. A excepción de él, todos andaban flacos y hambrientos. Un día en que dormía en su chinchorro, los otros, al regresar de la vana expedición, lo encontraron durmiendo con la boca abierta. En la comisura de los dientes vieron algo que parecía comida. Con un palito le extrajeron el fragmento, cuidando de no despertarlo: tenía un aroma exquisito que invitaba a saborearlo, a pesar de no conocer ese aroma. Llamaron a *Tsamani*, quien al olerlo lo reconoció. «Es *dunusi*»¹³ —dijo, y procedió a repartir el pedacito.

13 *Dunusi* : «piña», *ananas satirus*.

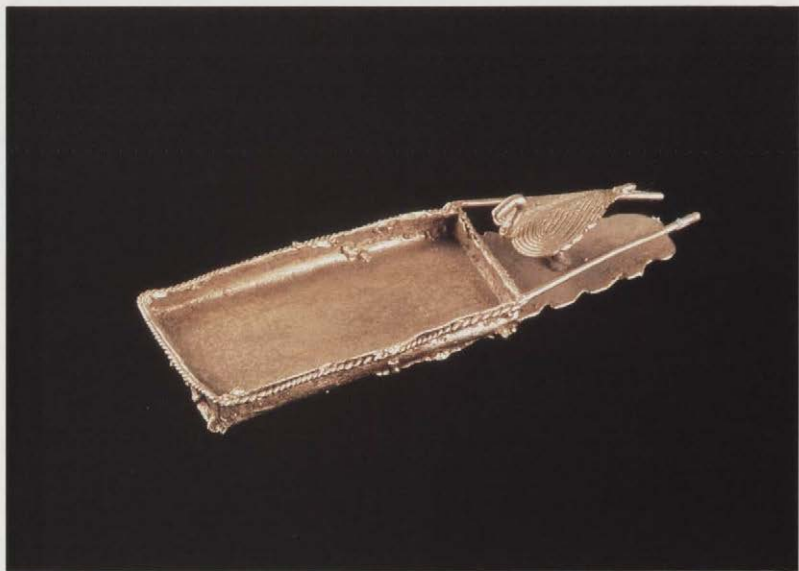


Figura 4. Bandeja para yopo. Los Muisca del altiplano recibían el yopo de los grupos de los Llanos Orientales, en la cuenca del Orinoco. M.O. 8479

Todos lo saborearon. Acordaron seguir las correrías nocturnas de *Kutsikutsi*, para averiguar dónde obtenía alimentos. Encomendaron a *Ofaebü* («lapa», *Agouti paca*) para seguirlo esa noche. Pronto *Kutsikutsi* se percató de que *Ofaebu* lo seguía. Por entre la fronda de los árboles, en vano trató *Kutsikutsi* de hacerle perder el rastro a la astuta *Ofaebu*. Tarde llegaron a orillas del Gran Río (el Orinoco). *Kutsikutsi* lo cruzó trepándose por una liana que lo atravesaba tendida hacia lo alto. *Ofaebü* lo cruzó al sumergirse y caminar por el fondo del río.

Al otro lado se encontró con un gigantesco árbol que emanaba los más exquisitos aromas de todos los alimentos. Era *Kaliwirnae*, el árbol de todas las frutas. Arriba en la fronda, estaba trepado *Kutsikutsi* disponiéndose a comer *dunusi*. *Ofaebü* sorbió dopa y sopló (*bujaibo*): «¡Sua! ¡que caiga *dunusi*!». De inmediato la piña se le escurrió a *Kutsikutsi* y cayó en manos de *Ofaebü*. El mono bajó furioso y veloz, mientras lapa ya se lanzaba al agua con todo y piña. Alcanzó a cogerla del rabo y del tirón se lo arrancó. Por esta razón, lapa ahora no tiene cola.

Al llegar al campamento, *Ofaebü* narró lo ocurrido y la existencia de *Kaliwirnae*. *Tsamani* repartió la piña entre todos, ojito por ojito, pedacito por pedacito. Al rato llegó *Kutsikutsi* furibundo. Tomó un tizón de la fogata del campamento y atacó a lapa, colocándose en los cachetes. Por eso *Ofaebü* tiene los cachetes hundidos. Lapa se armó con otro tizón y se lo acomodó en el pecho. Por esto mico nocturno no tiene pelo en la punta del pecho, sobre el esternón se le nota la quemazón. *Tsamani* le recriminó su mezquindad: «¿Por qué no nos contabas dónde había alimentos?» —«¡Porque no me preguntaban!», respondió *Kutsikutsi*.

Decidieron ir a tumbar el árbol. Todos los *piasaüwi* se empeñaron con sus hachas (garras, colmillos, picos) para tumbarlo, sin lograr hacerle mella alguna. Era necesario otras hachas para tumbarlo, eran necesarias hachas metálicas. El abuelo *Palomeko* era dueño y depositario de ellas. Decidieron ir en su busca. Varias lunas caminaron hasta encontrarlo. Al divisarlos, *Palomeko* se tragó las hachas. Cuando llegaron a visitarlo, lo saludaron ofreciéndole yopo. Le contaron el motivo de su visita y le solicitaron las hachas. «No tengo» —les dijo— «Si quieren, busquen y verán que no tengo nada». Pero *Tsamani*, habiendo sorbido yopo, vio que en la barriga de *Palomeko* estaban las hachas. Regresaron al campamento cercano que habían instalado. *Tsamani* decidió que al otro día cuando lo visitaran y le ofrecieran yopo, él soplaría (*bujaibo*) su cuerpo embriagado de yopo para devenir mosquito e instalarse en el yopo que *Palomeko* sorbería. Así sucedió.

Cuando *Palomeko* sorbió el yopo, *Tsamani* -mosquito le picó el interior de la nariz, haciéndole estornudar¹⁴. Tanto estornudó, que entre estornudo y estornudo salieron todas las hachas y machetes metálicos. Cada uno cogió hachas y machetes. Le agradecieron por facilitarles las herramientas y se dispusieron a partir. Antes de marcharse, *Palomeko* les obsequió tres envoltorios encargándoles que no los abrieran antes de llegar a donde

14 En recuerdo de este acto, cuando se ingiere yopo se siente un escozor en la nariz que obliga a estornudar. Esto ocurre casi siempre en las primeras ocasiones en que se sorbe yopo. Después la nariz «se cura» y no volverá a ocurrir.

estaba el árbol. La curiosidad los venció y los abrieron antes de llegar. Al abrir el primero, fluyó un chorrito de humo negro, y se hizo la noche que existe ahora. Antes la noche no era tan oscura como la de ahora. Del segundo salió un zumbido y la noche se llenó de zancudos. Del tercero cayó una gotica de agua y de pronto llovió torrencialmente.

Por fin regresaron a donde estaba *Kaliwirnae*. Trabajaron todo el día. Al amanecer notaron que todos los fragmentos y astillas que le habían sacado al tronco, se habían vuelto a fundir en el árbol. Convocaron a *piwi*, las hormigas arrieras («bachaco», *Atta cephalotes*) para que a medida que hacaban un pedazo de tronco, lo llevaran lejos. Así trabajaron durante tres días, hasta que ya el tronco estaba en un hilo. Pero no cayó el árbol. Al observar, se dieron cuenta de que estaba sostenido por dos bejucos que ascendían hasta lo celeste. El uno era *yononae* («Barbasco», *Phaseolus singapou*) y el otro, *juipanae* («capi», *Banisteriopsis caapi*)¹⁵. Pidieron a *Tsoko* («arrendajo», *Psarocolis decumanus*) que los trozara con su pico. Al picotear el barbasco, le saltó savia en el ojo izquierdo y no pudo continuar trozándolo¹⁶. Solicitaron a las *Materi* («ardilla», *Sciurus granatensis*) que cortaran las lianas. Treparon por las lianas y empezaron a cortar. El macho se colocó arriba y la hembra abajo. Al reventarse las lianas, la hembra alcanzó a saltar al suelo. El macho salió disparado hacia lo celeste. Era la puesta de *Juameto* (Sol), el momento del crepúsculo. La ardilla macho le dio su coloración a ese momento del día. El árbol cayó hacia occidente, en la dirección en que *Juameto* se oculta, y esparció todos los alimentos cultivables.

Al cortar *Materi* la liana del capi, quedó en el suelo su cepa. Los *piasaüwi* aprendieron a asar la raíz y consumirla, mascando la corteza asada del capi. *Tsamani* les indicó que para encontrar un mejor efecto enteógeno es conveniente primero mascar abundante *juipa* («corteza asada de raíz de capi») y después inhalar *dopabeno*. Así adquirieron más potencia en su chamanizar.

Más tarde ocurrió un diluvio y perdieron todos los frutos de *Kaliwirnae*. Tuvieron que vivir nuevas experiencias para adquirir cultígenos y volverse hortícolas itinerantes¹⁷. Y posteriormente los *Tsamanimonae* decidieron ascender a poblar en constelaciones lo celeste. Durante los mencionados doce años de danza enteógena, enseñaron el chamanizar a los futuros *jiji* entregándoles *puakari* (poderes-potencias chamanísticas) y *waji* (cantos y conjuros chamánicos).

Puakari son los poderes-potencias que se le conceden a un *dopatubinü* para devenir *penajorobinü* (*Tsamanine* «ja»). Los *puakari* son entregados a los iniciados cuando su cuerpo y existencia es aceptada por las plantas enteógenas (*juipa* y *dopa*) y cuando el chamán-maestro observa que el iniciado practica una ética que no pasa por lo maléfico. *Puakari* proviene de un campo de consistencia *nagual*¹⁸. El chamán lo invoca y lo propicia a fluir a lo *tonal*, al enunciar los *waji* correspondientes enseñados por *Tsamani*. Para poderlos invocar, hacerlos presentes y donarlos es necesario poseer *puakari*.

15 *Kaliwirnae* no sólo les propicia las frutas y alimentos cultígenos. Les proporciona el enteógeno *juipa* y el barbasco que les permite encontrar una nueva técnica para las artes de pesca. Al extraer la savia del barbasco y mezclarla con el agua de los caños, se activa en los peces una intoxicación temporal que les hincha la glándula natatoria haciéndolos flotar temporalmente en estado inconsciente. El pescador aprovecha para coger los mejores peces. Al pasar el efecto, los peces vuelven a su estado natural.

16 Cuando al realizar cualquier acto, ocurre un tropiezo, sobresalto o accidente por el lado izquierdo del cuerpo, es necesario suspender la acción que se realiza, de lo contrario ocurrirá un accidente mayor.

17 Al respecto se puede consultar el relato «El Génesis», en el libro *Entre cantos y llantos*, p. 22-55, compilación de tradición oral Sikuaní realizada por Francisco Queixalós (Bogotá: Fundación Etnollano, 1991).

18 Lo *tonal* corresponde a la inmediatez descriptible y perceptible del mundo, lo *nagual* corresponde a lo inaudible, lo invisible, lo indecible en relación al arreglo y descripción del mundo en que nos sedentariza la cultura y la sociedad. Para una adecuada precisión de estos conceptos enseñados por don Juan Matus, puede consultar: Carlos Castañeda. *Relatos de Poder*. México. F.C.E., 1976.



Figura 5. Vivienda sikuani. (Foto William Torres).

Cuando a un *dopatubinü* se le conceden e incorporan *puakari*, se le empieza a reconocer como *penajorobinü* (*Tsamanineja*) y adquiere potencia para poner en acción los *waji*. De los *puakari* se pueden mencionar, por ahora, los siguientes:

Yuno, es un yopo celeste procedente de lo nagual. Se materializa cristalizado con una coloración ambar. Se puede consumir masticándolo y/o triturándolo y mezclándolo con *dopabeno*. Proviene de *malewa*, árbol celeste de yopo.

Durante la temporada de verano, en la que lo celeste está totalmente despejado de cualquier nubosidad, entonando el correspondiente *waji* emerje en lo celeste *malewa* florescente. Elyatji de pajaritos y abejas revolotea a su alrededor para chupar y embriagarse con la ambrosía enteógena de sus flores. Con el *waji* adecuado fluye a las manos del chamán el *yuno* celeste. Lo coge en el aire, sin dejarlo caer a tierra, lo ofrece y consume con el iniciado. Al incorporar el *yuno*, el cuerpo y la existencia adquieren un nuevo brillo y potencia.

Maliputato, es una nube de lo nagual-celeste diferente a las nubes de la evaporación acuosa-terrestre. Por medio de *waji* se despeja lo celeste de las nubes de agua y se invoca la presencia de *maliputato*.

El chamán le indica al iniciado cómo cogerlas y absorberlas para incorporar *puakari*. Mirando fijamente a *maliputato*, se estiran los brazos alternadamente, empezando por el izquierdo, y dirigiéndolos a la nube celeste se la toma con la mano, cerrándola en puño y llevándola a la boca para absorberla totalmente. Varias *maliputato* de diferentes formas y tamaños emergen de lo celeste al propiciar su aparición con el *waji* adecuado, y todas serán incorporadas por el *penajorobinü* y el iniciado. *Wanare tapi*, son cristales (*tapi*¹⁹) de lo nagual-celeste, de protección y curación, que el chamán le coloca a su alumno predilecto a lado y lado de la garganta: dos en el lado izquierdo y uno en el derecho. Los cristales del lado izquierdo (*manenitapi*) son nombrados *donomaulesi*²⁰. El del lado derecho (*wanalitapi*) es nombrado *matakabiyuno*²¹.

Con estos *puakari*, el chamán puede chupar las enfermedades y maleficios sin que penetren en su cuerpo. Al chupar, los *wanare tapi* se juntan en su garganta creando una barrera que impide a la enfermedad o al maleficio extraídos al paciente, penetrar en el cuerpo del chamán. Cuando el chamán se acerca a chupar la parte afectada del cuerpo del paciente, los *wanare tapi* le indican si se trata de una enfermedad normal o de un maleficio. Al activarse y vibrar los *manenitapi* se tendrá la certeza de que es un maleficio. Si es el *wanalitapi* quien se activa y vibra, es señal de enfermedad normal.

El chamán hace emerger los *wanaretapi* de lo celeste, en el espacio aéreo, con el *waji* correspondiente. Los coge con su mano o le indica al iniciado cómo cogerlos, y procede a colocárselos en la garganta, ya sea haciéndoselos tragar y/o introduciéndolos a lado y lado de la garganta a través de la piel.

Después de incorporados estos *puakari*, el nuevo chamán debe guardar una dieta durante seis meses. Esta dieta consiste en no tener relaciones sexuales, no consumir bebidas alcohólicas, ni demasiado dulces, saladas o calientes, y abstenerse de consumir alimentos picantes, salados, dulces, ni calientes. Asimismo debe evitar el mal genio, los disgustos y peleas, las envidias y los malos tratos. De lo contrario los *wanmare tapi* se quemarán, lo enfermarán y el maestro no le volverá a incorporar *puakari*. *Matiwi*, es otra especie de *yuno* («cristal»-celeste) que pasa luminosa, titilante y fugaz por el espacio. Es perceptible después de media noche. Se usa igual que el *yuno* procedente de *malewa*. No se debe confundir con *japito*, la estrella fugaz²²: *Matiwi* es muchísimo más pequeña y veloz. Quien se ha incorporado *wanare tapi*, las puede coger fácilmente.

Estos *puakari* sólo se pueden incorporar, percibir, conocer e invocar en estado de embriaguez enteogénica como *dopatubinü*, bajo la orientación del *penajorobinü*-maestro que orienta al iniciado en su uso para devenir *Tsamani* (*Tsamanineja*).

19 Con la palabra *tapi* se nombra también el asiento o butaco del chamán.

20 *Donomaulesi*: dono, «rocío-frio»; *maulesi*, «persona».

21 *Matakabiyuno*, *matakabi*, «luz»; *yuno*, «cristal».

22 Cuando *japito* cae, es porque *tsawaliwali* (la anaconda terrestre), que conforma *Kwememi* (la anaconda celeste, la Vía Láctea), «está asomada y la hace caer».



Figura 6: *Kawirtobene*, el «gavilán real celeste» desciende a consumir *pābū* (bachaco, *Atta cephalotes*) y anunciar la llegada de las lluvias.
(Foto William Torres).

Liwaisi, waji

En *liwaisi* se narra lo que acontece en la época mitogónica de los *liwaini*. Los demiurgos gestan acontecimientos que generan el plano de inmanencia en el que se inscribe lo *Sikuaní* y su chamanizar. De lo que acontece en *liwaisi* se despliega una des-territorialización de la narrativa a un saber que está inminente en ella como acontecimiento, y está expresado en *waji* («rezo»). Un saber que es un hacer (poiein-poiesis) en el que se re-territorializa —*bujai* («fuerza de aire», «soplar»): cuando se-reza y se-sopla acontece algo.

En los *liwaisi* narrados es evidente la potencia del soplo (*bujai*bo), ya sea cuando *Tsamani* sopla para devenir mosquito o comején, o cuando Lapa sopla para adquirir la piña que saborea *Kutsikutsi*. *Bujai* potencia el acontecimiento en los *liwaisi* y fluye de él, al igual que *waji*, para reterritorializarse en *waji*. Los *waji*, enseñados por *Tsamani*, constituyen un pliegue de lo mitogónico en acontecimiento de saber. Son palabras que potencian actos en expresión poética, encontradas y enseñadas por *Tsamani* en lo que acontece en lo mitogónico. Son el pliegue en permanencia aión de una potencia de actuar, como acontecimiento mitogónico, que el *penajorobinü*, poseedor de *puakari*, puede activar para potenciar nuevos acontecimientos.

Para encontrar la potencia ancestral del yopo, no basta sólo con inhalarlo. Es necesario soplar el *waji* del yopo, en el *dopabeno* para que la embriaguez devenga en *puakari*. De la misma manera se activa la potencia de *juipa*, antes de consumirla. *Waji* es *puakari* expresado en palabra-potencia, soplado (*bujai*bo) por el *puakari* del chamán para activar el *puakari* de las plantas enteógenas, narrado en *liwaisi*. En las narraciones mitogónicas se alude al poder-potencia del acontecimiento, se narra lo que acontece. Pero es en un pliegue de lo que acontece, en el puro acontecimiento inmaterial donde está su *puakari* y su expresión *waji*. *Liwaisi* describe, narra y alude el acontecimiento; *waji* es el puro expresado del *puakari*-acontecimiento. Cuando el chamán expresa un *waji* se activa en fluir aión el *puakari* del acontecimiento.

En el *waji* del yopo se menciona la potencia de embriaguez (*nayubena*) de esta planta, experimentada por *Jitijitiwabo* en el acontecimiento mitogónico, así como la experimentada por otras aves (*tsabikukuernü* o *tsabikukuliwa*, «gavilancito negrito»; *dulebalude*, especie de «lorito» y *tserelepíele*, «lorito carascúa») que consumen el *nayubena* en las flores y frutos del yopo. Se nombra el yopo ancestral que estaba en la vagina de *Yaniluawa* (*ünianü adeitsianü*), antes de existir como árbol de yopo; y se invoca la acción de activarse la abertura del occipital (*ünialuwa nawala laule*) en el sitio en donde se articula con la columna vertebral, para que por allí fluya el «fantasma del yopo» cuando otro *depatubinü* quiere emborracharlo y quitarle su sabiduría y su *pūkari*.

El *Dopa pe waji* dice:

Jitijiti nayubena
Tsabikukuernü nayubena
Dulebadule nayubena
Tserelepiele nayubena
Ünianü adeitsianü nayubena
Ünialawa nawala laule.

Se procede a soplar (*bujai*) tres veces el recipiente personal de *dopabeno* y el cuerpo del *depatubinü*, empezando por el lado del corazón. El «rezo» del yopo se enuncia tres veces, seguido del procedimiento de soplar (*bujai*).

Potenciado el *puakari* del yopo, se vierte el *dopabeno* en la palma de la mano izquierda y se inhala con el *siripu*²³. Al ingerir el *dopabeno* conjurado, el cuerpo adquiere el *puakari* enteógeno del yopo. En el «rezo» del capi se mencionan variedades conocidas de esta liana, asociada a la «Madre Monte» (*yaje*, *yajeni*, *yajewa*), al antepasado de la caña (*dowatsi basue*), a la pava (*kuijui*), al colibrí (*tsitsipi*) a la «serpiente cienpatas» (*tsiltsiwa*) y al plátano (*balatunu*):

Yaje juipa
Dowatsi basue juipa
Kiujui juipa
Tsitsipi juipa
Tsiltsiwa juipa
Balatunu juipa
juipa.

Este «rezo» se enuncia tres veces a la corteza de la raíz asada del capi. Cada vez que se dice el rezo se procede a soplar tres veces el capi. Para incorporar el *puakari* de *maliputato* («nube celeste») y para que ella emerja en lo celeste, se enuncia el siguiente waji:

Maliputato pe waji
Malibuyo bujaibo bujaibo
Pilimisibuyo bujaibo
Kakuenawimonae pijabuyo bujaibo
Tsa jubenae elimisobuyo bujaibo
Malibaupayo bujaibo
jipilanibiuyo bujaibo

23 *Siripu*: inhalador de yopo en forma de Y, construido con huesos de animales (*nüjü*, «mico araguato», *Alouatta seniculus*; o de garzas).

En él se invoca el soplo (*bujabo*) del chinchorro (*buyo*) de la nube (*mali*); el soplo del chinchorro de *Pilimisi* (otro nombre de *Maliputato*), en el que soplan (*pijabuyo bujaibo*), al revolotear, la familia (*monae*) de las gaviotas celestes (*kakuenawi*)²⁴; sopla en el chinchorro de nubes (*elimisobuyo*) que está colgado en el árbol-espejo (*tsajubena*): sopla en la nube-puerta (*malibaupayo*) por donde emerge *Maliputato*; sopla el chinchorro de la «Mujer-celeste» (*jipilani*)²⁵.

«El chinchorro llama al viento para que se despeje la nube», con el *puakari* de este «rezo». El cielo se despeja de las nubes de agua, y aparece *Maliputato*. El chamán le indica al iniciado cómo cogerlas y absorberlas para incorporar *puakari*. Se «reza» y sopla tres veces, en dirección al oriente en lo celeste.

Tsamani enseñó un sinnúmero de *waji*: para volar, para hacerse invisible, para cambiarle la voluntad a alguien, para ensoñar, para potenciar la pintura facial, para enamorar, para curar enfermedades y maleficios, para curar animales y cultivos, para evitar la lluvia y para propiciarla, para el nacimiento y crianza de niños, para el control natal, para la pubertad femenina, para el segundo entierro de los difuntos, para...

En algunos de los «rezos» curativos, se incorpora el *puakari-waji* curativo al soplarlo en un recipiente con agua limpia, que se ha dejado previamente al sereno para que se potencie con el *puakari* de las constelaciones y la noche. Uno de estos «rezos» es *peya* "janietsiwaji"²⁶, utilizado para curar dolores fuertes, fiebres y gripas.

En la primera parte se invoca el *puakari* del revolotear (*wapeni*) de las diferentes clases de abejas para que «aflojen la enfermedad». En la segunda parte, el *puakari* del aroma (*yapeni*) de los barbasco «embarracha» y saca la enfermedad (*naputsitsakayawe*). Y en la tercera, el *puakari* del aroma (*yapeni*) de algunas frutas, «endulza» el cuerpo y saca la enfermedad (*naputsitsakayawe*) para curarlo.

Se reza tres veces el agua serenada, soplándola tres veces en su interior con un tubo de verada (*juatabo*)²⁷ después de cada rezo, y se da a tomar por poquitos:

Peyajanietsiwaji
Jumenewapeni
Mapalawapeni
Tonewaewapeni
Etsuwawapeni
Makietowawapeni (abejas)

Yonayapeneni
Yawatiyapeni

24 Las gaviotas terrestres son nombradas *akane* (*phaetusa simplex*); las *kakuenawi* pertenecen a la dimensión nagual.

25 El chinchorro de la «Mujer-celeste» (*jipilani*) que cuelga de *tsajubena*, está en el «cerro-celeste» (*Malibaupayo*), donde se asolea *Tsawaliwali* (la anaconda ancestral).

26 *Peya* "jana, de ya" "janae": «estando cubierto de sangre».

27 *Juatasinae* (Fam. Rosaceae), especie de caña con la cual se hacen también las astas de las flechas.

Wejereyapeni
Tajunayapeni
Widiriapeni
Naputsitsakayawe (barbascos)

Mawiroyapeni
Balatunayapeni
Besuewebeyapeni
Naputsitsakayawe (frutas)

Waji, el «rezo» chamanístico *Sikuani*, constituye una práctica poética. No expresa el esteticismo de lo bello como el *Bajanakabo*²⁸, o el de los cantos que acompañan los bailes *akane*, *jalekuma* y *katsipitsipi*. Su poética es el puro expresado en poder-potencia, puesto en acción para gestar acontecimientos. No tiene sujeto de enunciación. Es impersonal. No es un mensaje dirigido a alguien para que lo entienda y descifre. No es descriptivo ni narrativo. No se dice por decir. Sólo se expresa en el momento exacto en que se necesita su acción. Es arte poética para actuar en voluntad de potencia. Poiein en vitalismo *puakari*.

²⁸ *Bajanakabo* es canto nostálgico de tema frecuentemente amoroso. Existen también versiones para arrullar a los niños.